Häring

Die Theologie und der Vorwurf der „doppelten Wahrheit"

Die Theologie

und

der Vorwurf der „doppelten Wahrheit".

Rede

zum

Antritt des akademischen Lehramts an der Universität Zürich

gehalten

am 1. Mai 1886

von

Theodor Häring

Professor der Theologie in Zürich.

Zürich

S. HÖHR

1886.

Die Theologie

und

der Vorwurf der „doppelten Wahrheit“.

Rede

zum

Antritt des akademischen Lehramts an der Universität Zürich

gehalten

am 1. Mai 1886

von

Theodor Häring

Professor der Theologie in Zürich.

Zürich

S. HÖHR

1886.

Hochgeehrte Versammlung!

Zwingli hatte im Abendmahlsstreit auch die Absurdität der gegnerischen Lehre geltend gemacht, und darauf hatte *Luther* erwidert, nach diesem Massstab müssten auch anerkannte Grundwahrheiten, z. B. Geburt und Tod des Gottessohnes, verworfen werden. Dadurch wurde *Zwingli* zu einer wichtigen Näherbestimmung seines Begriffs vom Religiös-Widervernünftigen veranlasst. Er unterschied eine doppelte Absurdität, die der Sache oder des Glaubens, und die der Schrift. [1] Was er mit der letzteren meint, ist deutlich. Unzählige Stellen des A. u. N. Testaments enthalten auf den ersten Anblik einen Widerspruch gegen andere, aber bei sorgsamer und unbefangener Vergleichung fügen sie sich harmonisch zu einem Ganzen; das gilt besonders von den Stiftungsworten des h. Abendmahls. [2] Was Zwingli die Absurdität der *Sache* nennt, hängt auf's engste mit dem eben Besprochenen zusammen. Er sagt: Der Massstab, ob etwas absurd ist, liegt nicht in der Sache selbst; denn wir halten nichts für widervernünftig, was in göttlichen Worten überliefert ist. Wenn er daher die gegnerische Lehre für absurd erkläre, so meine er das nur in dem Sinne, dass sie es für den *Glauben* sei, der an der Schrift seine Norm hat. Also mit Luther hält Zwingli den Standpunkt der Offenbarung auf's bestimmteste inne und hebt nur ausdrücklich hervor, dass die *Schriftanalogie* im einzelnen Fall entscheidet, was für den Gauben wahr ist. Aber damit wäre doch nicht die ganze Meinung *Zwingli's* erschöpft. Er fügt jenem Satz „wir halten nichts für widervernünftig, was im göttlichen Wort überliefert ist“ hinzu: „wenn nur das *Glaubensverständniss* den Sinn der göttlichen Worte recht fasst“; und nachher: „für den Glauben ist nichts absurd, wenn man nur recht *versteht*, was wirklich als Glaubensobjekt (in der Schrift) dargeboten wird“. Das heisst doch im letzten Grunde: der Glaube ist im Verständniss der Schrift von der Wertschätzung des in ihr Dargebotenen geleitet; aus der Schrift erwachsen und darum an sie gebunden, ist er doch dem Einzelnen in der Schrift gegenüber selbst wieder für das Verständniss massgebend. Dass dies keine Eintragung eines modernen Gedankens ist, zeigt ganz deutlich die folgende Ausführung. [3] Ein „unsichtbares Wunder“ sei das Entstehen des Glaubens, nicht aus uns, sondern durch die Wirkung des göttlichen Geistes. Diese Wirkung aber empfindet, *erfährt* man im Verstand, Herz, allen Geisteskräften: dagegen wer hat das Wunder der leiblichen Gegenwart Christi erfahren? Und im gleichen Sinn sagt Zwingli nachher, das Verständniss und die Erkenntniss der Frommen sei es, welches auf Grund der Apostel- und Prophetenschriften in Glaubenssachen entscheide.

Wie die Thatsache selbst merkwürdig ist, dass die beiden grossen Reformatoren über den Begriff des Widersinnigen mit einander zu verhandeln hatten, so noch mehr das Verhältniss, in dem wir sie hiebei zu einander treffen. Zwingli spricht Gedanken aus, die, wenn man von dem trennenden Streitgegenstand absieht, niemand mehr als Luther hätte anzuerkennen vermocht, da er, wie ihm Zwingli gelegentlich vorhält, sie selbst mit Meisterschaft angewendet hatte. [4]) Ja, Luthers Andeutungen über das Verhältniss des Glaubens zum Wissen bieten in ihrer Art noch eine festere und umfassendere Grundlage für Zwingli's Sätze. — Die Ueberschrift von 43 Discutationsthesen *Luthers* vom 11. Januar 1539 [5]) lautet: „Ob der Satz ‚das Wort ist Fleisch geworden' in der Philosophie wahr sei?" Die 2. These sagt: „in der Theologie ist es wahr, in der Philosophie einfach unmöglich und widersinnig. Die Sorbonne, die Mutter der Irrlehren, hat ganz mit Unrecht behauptet, dass ein und dasselbe in der Philosophie und Theologie wahr sei (4)". — *Also gibt es eine „doppelte Wahrheit", d. h. keine Wahrheit?* Verweilen wir einen Augenblick bei Luthers Aufstellungen. Die Thesen 17—20 geben Beispiele von Syllogismen, die in der Form tadellos, inhaltlich falsch seien (27): die Prämissen sind wahr, die Schlussfolgerung ist falsch, also folgt aus Wahrem Falsches gegen die Philosophie (18), und so verhalte es sich auch mit der in der Ueberschrift genannten These (23—25). Daher soll man in der Theologie vom philosophischen Beweis keinen Gebrauch machen und keinen Nutzen ziehen wollen (13). Der Philosophie gilt, wenn sie in der Theologie sich geltend machen will, das mulier taceat in ecclesia (15), und ihre Einwände gegen das Wort Gottes soll man für Quacken der Frösche ansehen (29). Allein das merkwürdige dieser Thesen liegt nun eben darin, dass sie diese Urteile über die Philosophie eigenartig begründen oder doch Andeutungen einer solchen Begründung geben, und dadurch ergänzen sie auch andere Worte Luthers von der natürlichen Vernunft, die in göttlichen Dingen „stock-star und gar blind" ist. Luther sagt nämlich nicht nur überhaupt: wo es sich um Glaubensartikel handelt, muss man sich zu einer andern Dialektik und Philosophie wenden, zum Worte Gottes (28), d. h. er setzt der Vernunft nicht einfach die Autorität der Offenbarung gegenüber, den Dialektikern die Fischerapostel (9), sondern er hebt in geistvoller Weise *die Eigenart des Gegenstandes* der *Theologie* hervor. Auch sonst, meint er, müssen wir leugnen, dass auf allen Gebieten das gleiche wahr ist (30—40). In feinsinnigem Fortschritt der Gedanken macht er aufmerksam auf die mannigfaltige Anwendung der Mathematik („Gewichte kann man nicht nach dem mathematischen Punkt und der Linie abwägen"), dann auf die Unterschiede innerhalb der einzelnen philosophischen Disciplinen und fährt fort: wie viel weniger kann dasselbe wahr sein in der Philosophie und Theologie, deren Unterschied unendlich grösser ist als der zwischen den einzelnen vorher genannten Gebieten. Warum? Es ist ein *wesentlich anderes Gebiet,* sagt Luther. Man lasse Dialektik und

Philosophie in ihrer Sphäre, aber mit neuen Zungen lasset uns im Reich des Glaubens reden, das ausser jener ganzen Sphäre liegt (41). Es ist nicht ein Fehler der syllogistischen Form, was sie für das Reich des Glaubens unbrauchbar macht, es ist der *Gegenstand* in seiner eigentümlichen Bedeutung und Erhabenheit (21), der sich nicht in die engen Grenzen der Vernunft und ihrer Schlüsse bannen lässt (21), sofern er zwar nicht *entgegen,* aber ausserhalb, innerhalb, über und unter, diesseits und jenseits aller dialektischen Wahrheit ist (22). Und warum handelt es sich wirklich um einen andersgearteten Gegenstand in der Theologie? Das deutet beziehungsreich die erste These an: affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiae, die Glaubensartikel sind ein Feld nicht für das theoretische Erkennen, sondern für den aus praktischen Gründen persönlich interessirten, affektvollen Glauben; nicht für das Wissen als solches, sondern in erster Linie für den Willen und das Gefühl.

Man hat mit Recht auf einzelnen Punkten der Glaubenslehre von Luthers prophetischem Lehren geredet; es gilt auch von unsrer Frage, und es ist hier prophetisch in dem doppelten Sinn, dass es in grossen Anschauungen sich bewegt, die das Wesen der Sache treffen, auch wo die Form vergänglich ist, und dass es um dieser grossen Anschauungen willen eine Weissagung auf die Zukunft enthält. Er fordert, dass man vom Reiche Gottes mit neuen Zungen reden soll, und er thut es selbst in seiner Art doch *auch*, wenn er sagt, dass der Gegenstand der Theologie ausserhalb innerhalb, diesseits jenseits der Vernunft liege, d. h. wenn er in der Erkenntniss der qualitativen Besonderheit der Glaubensobjekte die alten gegensätzlichen Formeln als gleich unzureichend bezeichnet, und eben desswegen, obwohl scheinbar sich widersprechend, zuversichtlich daran festhält, dass der Glaube nichts Widervernünftiges ist. Jene Paradoxie ist für ihn eben nicht nur wieder auch eine leere Formel, sondern sie öffnet eine Aussicht auf eine wirkliche Lösung des Problems, mag auch der Ausdruck im einzelnen noch so sehr an die Scholastik erinnern. Wenn er den Unterschied der Theologie und Philosophie als einen unendlich viel grösseren bezeichnet, als den unter den einzelnen Gebieten der Erfahrungswissenschaften, und wenn er diese „unendlich“ viel grössere Verschiedenheit als qualitative versteht, betont, dass es sich im *Reich des Glaubens* um *die persönliche Hingabe an das Wertvolle handelt, im Unterschied von dem damit verglichen uninteressirten Erkennen,* so hat er damit, wenn auch mehr ahnungsweise, einen Grundsatz aufgestellt, ohne dessen unumwundene und consequent durchgeführte Anerkennung noch uns Heutigen, und uns erst recht jede vollständige Erkenntniss des religiösen Problems unmöglich ist. Eben darum aber hat für Luther die Betonung der Offenbarung einen ganz andern Sinn, als wenn sie auch zuvor als Quelle der Wahrheit anerkannt worden war. Die Autorität der Offenbarung, das „Ihn sollt ihr hören“, das er so nachdrücklich hervorhebt (16), ist das Correlat des neuen tieferen Verständnisses der Religion selbst; nicht als äusser-

liches Gesetz steht sie der Vernunft (dem Verstand in unserm Sinn) gegenüber, in ihr kommt das Interesse des Glaubens zur Ruhe, wie es selbst von ihr geweckt worden ist. Von dieser Grundanschauung aus gewinnen auch andere Sätze, die dem Worte nach nicht über die Scholastik hinausgehen, einen neuen Sinn, z. B.: wohl verstosse auch die Theologie manchmal gegen die Philosophie, doch diese häufiger gegen jene (16), und dass er (13. 24) keinen Gewinn von der Philosophie erwartet, wenn sie ihre dialektische Kunst in den Dienst des Glaubens stellt. Besonders bemerkenswert aber und ein indirekter Beweis dafür, dass wir nicht etwa Luther's Gedanken nach Bedürfnissen der Gegenwart missverstanden haben, ist seine Ahnung, dass die Lösung des alten engen Bundes von Philosophie und Theologie *beiden* zu gut komme (42. 41). Die Sorbonne hat, indem sie den neuen Wein in alte Schläuche goss, beide verderbt, den Wein und die Schläuche. So ist der ganze Standpunkt dieser Disputation Luther's bei scheinbarer Enge weit und frei. Wie wenig ihn die Nachfolger verstanden, zeigt charakteristisch die deutsche Uebersetzung unsrer Thesen in der Walch'schen Ausgabe [6]), welche jenen kühnen oben erwähnten Satz 21 ganz verwässert wiedergibt: „Die Wahrheit übersteigt aller disputirverständigen Begriffe ganz unbegreiflich", und ängstlich hervorhebt, dass Luther „bei dieser Gelegenheit mit vielem Nachdruck auf die Gefangennehmung der Vernunft in Glaubenssachen dringt". Bekanntlich wurden daneben von denselben Theologen der Vernunft Einräumungen gemacht, die, wie Luther von der alten Scholastik gesagt, weder der Theologie noch der Philosophie wirklich zu gut kamen, jene nicht zur Gewissheit und diese nicht zur Freiheit kommen liessen

Fassen wir zusammen: Luther hat den Satz für falsch erklärt, dass in der Philosophie und Theologie dasselbe wahr sei. Er hat aber damit, wenn wir seine Sätze richtig verstanden, nicht eine „doppelte Wahrheit" behauptet, das hiesse die Wahrheit geleugnet, sondern er glaubt, dass die Theologie, als Wissenschaft des Glaubens, dessen praktischen Charakter und dessen Begründung in der Offenbarung er erkennt, *die* Wahrheit in göttlichen Dingen besitzt, sofern ihr Erkenntnissprinzip die Offenbarung ist. Die Bemerkung seiner ersten These, man müsse an dem Satz festhalten „alles Wahre stimme unter sich zusammen", hat also für Luther nicht nur die Bedeutung eines vorläufigen, formellen Zugeständnisses, das durch den Nachsatz sachlich aufgehoben würde „es ist nicht dasselbe wahr in den verschiedenen Wissenschaften", sondern er spricht im Voraus das positive Ziel seiner Erörterung aus, und wir dürfen jenes sein „omne verum vero consonat" dahin verstehen: es gibt nur *eine* Wahrheit. Aber wir haben hier nicht diese Gedanken, weder Luthers noch Zwingli's weiter zu verfolgen, noch weniger die wunderbare Verbindung scholastischer Nachklänge mit neuen Blicken zu besprechen. Uns hält die Betrachtung fest, dass die *Reformation* es war, die solche Gedanken aussprach, während die von ihr bekämpfte Kirche der Philosophie die,

wie Luther meint, für beide verderbliche Stellung einräumte. *Ist die Reformation auch hierin auf Impulse des Evangeliums zurückgegangen?*

Luther selbst, wenn er Theologie und Philosophie trennt, beruft sich auf das Wort des Paulus von der Gefangennahme der Vernunft unter den Glauben; aber dem Reformator wie dem Apostel liegt dabei diejenige Beschränkung der Wissenschaft fern, wie sie oft, angeblich im Interesse des Glaubens, von der Kirche gefordert wurde. *Paulus* bezeichnet gegenüber den Hellenen, welche „Weisheit suchen", sein Evangelium als „Thorheit". [7]). In welchem Sinne? Man erschöpft schwerlich die ganze Meinung des Apostels, wenn man nur auf die Absurdidät hinweist, welche die Predigt von der Heilsbedeutung des Kreuzes Christi für das hellenische Bewusstsein haben musste. Freilich ist dies der entscheidende Punkt, aber er ist es in doppelter Beziehung: Die Botschaft von dem *Wesen dieses Heils* überhaupt, wie von seiner *Verknüpfung mit dem Kreuz Christi* ist die „Thorheit". Ich darf mich, was das erste betrifft, in der Kürze auf das Urteil eines feinsinnigen Beobachters beziehen [8]): „Die tiefe Kluft zwischen der griechischen Lebensanschauung und der des Christenthums kann nicht durch Auffindung einzelner Schönheiten der Ahnung ausgefüllt werden, von denen wir nie recht gewiss werden, ob sie einen festen, herzlichen Glauben ausdrückten, oder ob sie als poetische Bilder, ohne ernstliche Meinung dem ästhetisch gesittigten Volke nur als Verzierungen des Lebens dienten." Speziell in Betreff der Philosophie muss man sich vergegenwärtigen, auf *welche* Ziele die grosse griechische Gedankenarbeit vorzugsweise gerichtet war, wie sie aber auch da, wo sie Berührungspunkte mit der neuen Religion hatte, nämlich als Ethik, so ganz anders als diese Religion im Wissen des Guten die Bürgschaft seiner Erfüllung sah. In dieser Religion handelte es sich wesentlich um Eines, und dieses eine war etwas Neues; sie bot Erlösung aus der Schuld der Sünde, sonst nichts, aber dieses Eine ist ihr alles. Nicht auf eine Frage des Nachdenkens neben andern, mit der sich die Weisen beschäftigen, gab sie Antwort, sie weckte die eine persönliche Lebensfrage für alle und gab ihre Lösung, die Lebensfrage nach der Seligkeit in unzertrennlicher Einheit mit einem der griechischen Welt unbekannten Begriff des Sittlich-Guten. Vor der unausweichlichen Dringlichkeit dieser sittlich-religiösen Lebensfrage erlischt die natürliche Freude an der Schönheit des Daseins. Wir empfinden, wie fremd, wie thöricht diese Botschaft erscheinen musste, wie dies höchste Gut Zertrümmerung aller geschätzten Güter schien und doch durch seinen eigenen innern Wert, wenn einmal deutlich erfasst, den Willen aufs tiefste ergriff, sittlich verpflichtete, indess kein Verstand ihn, diesen Wert, beweisen oder leugnen konnte. Macht also einerseits der praktische, religiös-sittliche Charakter des Christentums seine „Thorheit" aus, so auf der andern Seite sein *historischer* Charakter, und keine Seite der Sache kann ohne die andere verstanden werden. Es ist aber klar, dass der Widerspruch

sich offener gegen die letztere richtet. Dass die höchsten Ideen unzertrennlich sein sollen von einer Geschichte, an sie gebunden eben nicht nur wie im Mythus als an die doch vergängliche Hülle, noch dazu an eine Geschichte auf dem für das hellenische Gefühl so wenig sympathischen Gebiet, und von einer Geschichte, die in der Niedrigkeit des Kreuzes endet, das erst vollendet den Charakter des Evangeliums als Thorheit. Es müssen gewaltige Kämpfe das Gemüt des Völkerapostels bewegt haben, als ihm einschneidende Erfahrungen voll zum Bewusstsein brachten, welch' eine Thorheit er dem Volk der Weisheit bringe. Bezeugte er auch nicht selbst die Gemütsstimmung [9]), in der er nach dem athenischen Misserfolg in Korinth zu wirken begann, wir könnten sie noch in dem ganzen erregten Ton jenes Abschnitts im ersten Korintherbrief herausfühlen. Spricht sich hier auch schon das Siegesbewusstsein zuversichtlich aus, so zittert doch noch deutlich der innere Kampf in den kühn herausfordernden Fragen nach, während im Römerbrief dann das „Ich schäme mich des Evangeliums nicht" [10]), zum sicheren erprobten Besitz geworden ist. Was die Apostelgeschichte von Athen erzählt [11]), vergegenwärtigt also nur, was Paulus selbst im ersten Korintherbrief sagt: Der Hohn beginnt in dem Augenblick, als die Botschaft der grossen Gedanken sich eins zeigt mit der Verkündigung von Jesus und eben damit zugleich die volle Eigenart jener grossen Gedanken und ihre praktische Spitze gegen die Zuhörer herauskehrt.

Aber in diesen Ausführungen erkennen wir leicht nur eine Entfaltung der im Zeugniss *Christi* selbst enthaltenen Keime mit Rücksicht auf das besondere hellenische Gebiet, eine Anwendung, die allerdings für uns um so wichtiger ist, weil sich auf uns, die wir in das Erbe des hellenischen Geistes eingetreten sind, mit dessen unvergänglichen Besitzthümern auch die Gefahr vererbt hat, die Eigenart unserer Religion zu verkennen. Man hat in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten das Wort im Evangelium des Johannes (7,17) hervorgehoben: „so jemand will des Willen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Worte von Gott sind, oder ob ich von mir selbst rede", und hat in diesem Wort die Grundzüge des Beweises für die Wahrheit der christlichen Religion gefunden, welchen diese Religion fordere und allein zulasse. In seinem Gesammtsinn erfasst, enthält es dieselben auch wirklich, nämlich wenn man nicht nur das darin findet, dass die praktische Anerkennung der sittlichen Forderung das Innewerden der Wahrheit des christlichen Gottesglaubens als der nothwendigen Folge oder Voraussetzung jener Forderung nach sich ziehe; denn Christus will vielmehr sagen, dass man durch die Erfüllung des göttlichen Willens, den er verkündigt, von der spezifischen Bedeutung seiner Person als der Offenbarung Gottes und darin der Wahrheit seines ganzen Evangeliums inne werde. Also das Wort hat denselben umfassenden Sinn wie das andere: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14,6). Inhaltlich stimmt das Zeugniss der ersten Evangelien gerade in diesem Punkte völlig mit Jo-

hannes überein. Die „geistliche Armut“ der „Mühseligen und Beladenen“ ist unzertrennlich von dem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit des Himmelreiches, aus welchem umgekehrt diejenigen ausgeschlossen sind, die den Willen des Vaters nicht thun; *sie* ruft Jesus zu sich, als zu dem, der allein den Vater kennt und ihn offenbaren kann. Also, Christus ist allein im Besitz der Wahrheit von Gott, und diese ihm allein ursprünglich offenbare Wahrheit kann man nur unter der Bedingung eines bestimmten praktischen Verhaltens sich aneignen; und wenn er dankt, dass den „Unmündigen“ das Geheimniss des Himmelreichs geoffenbart ist, so meint er dasselbe, was Paulus unter den besondern Verhältnissen seines Berufsfeldes ausspricht, wenn er das Evangelium als „Thorheit“ bezeichnet. Dieser einfache Sachverhalt muss ausdrücklich hervorgehoben werden, wenn man die uns heute beschäftigende Frage verstehen will. Man kann den Verdacht, die Theologie vermöge ihren eigentümlichen Inhalt nur im Widerspruch mit der Vernunft aufrecht zu erhalten, nur mit dem, wenn auch verhüllten Anspruch auf „doppelte Wahrheit“, gar nicht mit vollem Verständniss würdigen, wenn man sich nicht bemüht hat, in das ungeheure Bewusstsein der ersten Gemeinde sich hinein zu denken, dass sie in dem scheinbar Unvernünftigen, in der um ihres Inhalts wie um ihrer geschichtlichen Thatsächlichkeit willen gleich unvernünftigen Offenbarung *die* Wahrheit besitze, welche allein im höchsten Sinn auf diesen erhabenen Namen Anspruch machen könne. Liest man z. B. die paulinischen Briefe als einfache Ergüsse des urchristlichen Glaubens, so wird man ergriffen von dieser zweifellosen Gewissheit, durch die Erkenntniss Gottes in Christus in eine ganz neue Welt, in die Welt *der* Wahrheit versetzt zu sein[12]).

Wir haben gesehen, wie dieses urchristliche Bewusstsein in der Reformation wieder lebendig wurde. Die Wiederentdeckung des Heilsgutes der christlichen Religion in seiner ungetrübten Reinheit war eins mit der Wiederentdeckung des Offenbarungscharakters der Person seines Stifters. Nur mit wenigen Worten brauche ich daran zu erinnern, dass die *Entwicklung der christlichen Theologie eine andere gewesen* ist, als man nach den Zeugnissen des Neuen Testaments erwarten möchte. Unsre Gegenwart hat gerade diesem Punkt eingehende Untersuchungen zugewendet. Scharfsinnige Einzelforschungen führen den Nachweis, wie frühe, aus welchen Gründen und in welchem Umfang das *Evangelium* den *Bund mit der hellenischen Philosophie* schloss; [13]) wie in dem durchgängigen, keineswegs nur formalen Vernunftgebrauch bei der Bildung des kirchlichen Dogma die besiegte Welt auch die siegende Kirche weitgehend beeinflusste; wie dann in jenem wundersamen Bau mittelalterlicher *Scholastik* die einst als „Thorheit“ eingetretene christliche Wahrheit den Beweis ihrer Vernünftigkeit erbrachte, zum Ruhm der weltbeherschenden Kirche, die diesem aus disparaten Bestandtheilen gewobenen Dogma die Autorität göttlicher Offenbarung verliehen hatte. Aber eben diese Scholastik, die mit so unbefangener Zuversicht begonnen, war es, die in

ihren Ausgängen zu dem Satze kam, dass etwas in der Philosophie wahr, in der Theologie fasch sein könne. Da mochte man wohl auch noch des paulinischen Wortes sich erinnern und es zur Rechtfertigung dieses Ergebnisses verwerten. Aber jetzt war es nicht mehr Ausdruck der unmittelbaren Gewissheit, dass das scheinbar thörichte Evangelium „als Kraft zu retten“ die wahre Weisheit sei, sondern ein Ausdruck der Verlegenheit, um die in ihrer Wahrheit zweifelhaft gewordene kirchliche Lehre gegenüber der Vernunft dennoch festzuhalten, deren Selbstgefühl im Dienst dieses Dogma geweckt und grossgezogen war und deren Ansprüche man nicht abweisen konnte, da man weder das Wesen des Glaubens noch des Wissens wircklich erkannte. Nun stand der Wahrheit dieser Vernunft eine Wahrheit der Religion machtlos gegenüber, die gerne mit dem unfehlbaren Syllogismus sich bewiesen hätte, wenn es nur möglich gewesen wäre; es standen sich gegenüber zwei ex hypothesi gleichartige Grössen, deren Widerspruch durch die nun notwendig äusserlich verstandene Autorität der Offenbarung nur verdeckt, nicht ausgeglichen werden konnte. Prinzipiell verschieden war die Stellung der *Reformation,* wie mannigfaltig auch im einzelnen bei ihren Vorkämpfern die Nachwirkung der Scholastik neben und in den neuen Gesichtspunkten sich zeigt, die dem wiedergewonnenen Verständniss des Evangeliums entsprachen. Da aber in der Theologie des folgenden Jahrhunderts diese wirklich reformatorischen Gesichtspunkte zurückgestellt wurden; da man das Schriftprinzip zwar aufs nachdrücklichste betonte, aber nicht im Wesen der christlichen Religion seine Begründung aufzeigte; da man der Uebervernünftigkeit dieser Religion sich rühmte, aber nicht untersuchte, was dieselbe, von der religiösen Wahrheit ausgesagt, eigentlich bedeute, und daher der einerseits so gering geachteten Vernunft dann doch ein selbständiges Gebiet religiöser Erkenntniss zuerkannte, [14]) mithin ihre Kraft über- und unterschätzte, so ist uns die Niederreissung des dogmatischen Gebäudes durch die Angriffe der Vernunft so wohl begreiflich; es war kein völliger Neubau auf der wirklich haltbaren Grundlage der reformatorischen Prinzipien gewesen, und das Kraftgefühl der Vernunft war durch diese selbst unendlich entwickelt. Mit eigenartiger Teilnahme blicken wir auf jene Zeit der *„Aufklärung“*. Sie erlebte, darf man vielleicht sagen, im ganzen, was so oft dem einzelnen begegnet, dass er, beim Scheiden aus dem Vaterhaus, den ererbten anerzogenen Gemütsbesitz im reichbewegten Leben voll neuer Anregung eine Weile geringer achtet und gegen den Reiz der scheinbar freieren Anschauungen eintauscht, weil die Kraft des heimatlichen Lebens in ihm noch wirkt und er unbewusst von dem Schatze zehrt, den er im Begriffe ist hinzugeben. Grosse Erschütterungen der Welt vergegenwärtigten den ernsten Zusammenhang zwischen Denken und Leben, und dem tiefer dringenden Geist konnte die zuerst eingenommene Stellung auf die Dauer wegen ihrer eigenen Armut an grossen Gedanken nicht genügen. Die Vernunft, welche ihre Kraft so zuversichtlich an jedem Objekt geübt, concentrirte ihre beste Kraft

auf das Ziel, die Grenzen dieser Kraft zu erkennen. Aber *Kant,* an dessen Namen diese in ihrer Art selbst eminent sittliche That sich knüpft, trug zu einer wirklichen Neubestimmung des Verhältnisses von Wissen und Glauben fast noch Grösseres bei durch die tiefsinnige Erkenntniss der engen Verbindung von Religion und Sittlichkeit. Freilich hat er das Christentum als Religion nicht voll gewürdigt. Aber wenn nun *Schleiermacher* das eigentlich Religiöse in der Religion wieder entdeckte, so waren die *Bedingungen* gegeben, unter welchen jene *Neuordnung des Verhältnisses von Glauben und Wissen,* wie dasselbe von den *Grundprinzipien des Christentums aus gefordert* ist, möglich war. Warum hat er selbst das Problem nicht in einer Weise gelöst, dass die Theologie nach ihm seine Lösung als festen Ausgangspunkt der weiteren Arbeit voraussehen konnte? Und das ist doch gerade in diesem Punkt nach dem Zeugniss der Geschichte nicht der Fall. Schleiermacher proklamirt die *Unabhängigkeit der Glaubenslehre von der Philosophie,* er will damit das eigenartige Leben der Religion als unantastbares Heiligtum sichern. Aber jene Unabhängigkeit ist nicht die Freiheit einer uneinnehmbaren Stellung. Diese lässt sich, wie wir unten zu zeigen hoffen, nur gewinnen bei prinzipieller Hervorhebung des *absolut sittlichen* Charakters unserer Religion. Nun hat Schleiermacher den teleologischen Charakter des Christenthums in der berühmten Definition hervorgehoben, aber in der Ausführung nicht mit dem Nachdruck und in dem Umfang geltend gemacht, als das Evangelium fordert, wie es *hierin* Kant tiefer erfasst hatte. Dieser Mangel ist wohl der eigentliche Grund, warum er die notwendige *Wahrheit* der Glaubenssätze, d. h. aber in letzter Consequenz den *Offenbarungscharakter* des Christentums nicht vollständig zur Geltung brachte, warum vielmehr jene Unabhängigkeit der Religion von der Philosophie doch immer als eine nur subjektiv begründete, in ihrem Recht nicht nachgewiesene Unbekümmertheit um die Resultate der Philosophie erscheint, welche auf die Dauer nicht festgehalten werden kann. [15]) In der That, dann muss man mit Pfleiderer urtheilen: „Die von Schleiermacher behauptete Unabhängigkeit der Glaubenslehre von der Philosophie ist laut durchgängigem Zeugniss der Geschichte unrichtig (vgl. die Geschichte der Dogmen von der johannischen Gnosis an bis zu Schleiermachers eigener Glaubenslehre inclusive) und schon darum auch sachlich unmöglich; in strenger Consequenz durchgeführt, müsste sie notwendig die Glaubenslehre entweder auf Bekenntnisse einer frommen Seele oder auf referirende Dogmengeschichte reduciren". „Da aber die Glaubenslehre die biblisch-kirchlichen Dogmen nach ihrer bleibenden Wahrheit darzustellen hat, so muss sie ihren geschichtlichen Stoff nach den allgemeinen Gesetzen der wissenschaftlichen Erkenntniss kritisch bearbeiten und bedarf dazu der philosophischen Einsicht in das Wesen der Religion." Das heisst aber nichts anderes als: Dogmatik und Religionsphilosophie sind nur formell verschieden; mag man den Unterschied wegen der Beschränkung des Stoffes der Dogmatik auf die biblisch-kirchliche

Religionslehre und wegen ihrer durch den kirchlichen Zweck bedingten Formverschiedenheit immerhin einen „wesentlichen" nennen, der Massstab für die Wahrheit der Dogmatik ist doch anerkanntermassen die Religionsphilosophie.[16]) Der grosse, an unserer hohen Schule doppelt unvergessliche Vorkämpfer dieser Richtung, bezeichnet den Gegenstand, um welchen es sich hier handelt, mit den Worten [17]): „In der Frage nach der objektiven Wahrheit unsres Bewusstseinsinhalts kommt die letzte Instanz der Entscheidung der Wissenschaft zu, welche in dieser Frage autonom ist, d. h. nach den dem Menschengeist immanenten Gesetzen des Denkens urtheilt. Ihr kommt in letzter Instanz auch die Entscheidung über das Wissen von demjenigen Gebiet objektiven Bewusstseins zu, das als Objekt der religiösen Ueberzeugung zugleich einen Gebietstheil der Religion ausmacht". Oder: „Die Glaubenswissenschaft hat mit ihrem *autonomen theoretischen* Massstab den *objektiven Wahrheitsgehalt* der Glaubensvorstellungen zu prüfen". [18]) Es hiesse Selbstverständliches ausführen, wollte ich hervorheben, worin die grosse Anziehungskraft dieses dogmatischen Standspunktes liegt. Es ist die Energie, mit der die *Wahrheit* des christlichen Glaubens behauptet, jeder Gedanke an bloss subjektive Realität der chr. Erfahrung abgewiesen wird. In dieser Anerkennung sind alle theologischen Gegner der Bidermann'schen Dogmatik einig, sollten es jedenfalls sein. Ebenso einig sind sie in der Ueberzeugung, dass sie nicht die Wahrheit des *vollen christlichen* Glaubens beweise, dass sie vielmehr in dem Bestreben, die objektive Wahrheit desselben sicher zu stellen, an seinem Inhalt wesentliche Abzüge gemacht. Biedermann hat uns selbst mit der ihm eigenen Consequenz auf die Eschatologie als auf den Punkt verwiesen, an welchem der leitende Grundgedanke mit besonderer Deutlichkeit heraustreten müsse; ausserdem sind Christologie und Gottesbegriff die Lehrstücke, an welchen sich naturgemass der Widerspruch am bezeichnendsten geltend gemacht hat. Wenn nun aber auf der andern Seite der christliche Glaube *dieser* Verarbeitung durch das theoretische Erkennen, *dieser* Prüfung seines objektiven Wahrheitsgehalts entzogen werden will, dann erhebt sich die Anklage der *„doppelten Wahrheit"* [19]). Und das, h. V., scheint mir die im letzten Grund *wichtigste Frage der Gegenwart* auf demjenigen Gebiet der Theologie, das ich unter Ihnen vertreten darf.

Mit dem Schlagwort von der doppelten Wahrheit ist nun freilich der wirkliche Sachverhalt keineswegs an und für sich schon so deutlich charakterisirt, als es der Fall zu sein scheint. Sonst wäre ja auch in der That die Steitfrage durch die Fragestellung entschieden. Gegenüber stehen sich heute nicht wie einst in den Ausgängen der Scholastik die Wahrheit der zu neuem Selbstbewusstsein erwachten, aber gegen sich selbst kritiklosen Vernunft, und die Wahrheit des mit den Begriffen derselben Vernunft aufgebauten kirchlichen Dogma; auch nicht jene Vernunft und die grosse religiöse Gewissheit der Reformatoren. Aber die Vertreter der Vernunft vertheidigen auch nicht mehr „die aus dem reinen Denken spinnende aprioristische

Weltconstruktion der Begriffsdialektik"; diese sei ihm, sagt Biedermann treffend, von Anfang nur als eine andere Art von Mythologie erschienen, während ihm selbst „das reine Denken immer nur das letzte Ziel zu sein schien, das wir von der Erfahrung aus erst anzustreben haben". Ihm ist die Religion „die reale praktische Beziehung des ganzen menschlichen Ich auf Gott als auf den geistigen Urgrund alles Seins". Nur „die Norm für die Durcharbeitung dieses in der Erfahrung gegebenen Gebiets sollen die inneren Gesetze des Denkens" sein, . dabei aber soll die Eigenart dieses Gebietes gewahrt werden. [20]) Ist hiemit nicht der berechtigte Grundgedanke Schleiermachers anerkannt, nur seiner Einseitigkeit entkleidet; die Religion in ihrer Eigenart und das Recht des Erkennens auf die Religion miteinander gesichert? Und weiterhin scheint auch für Kants Betonung des Sittlichen Raum gewonnen. Allein eben den Anspruch, dass die „Eigenart des Gebiets" gewahrt werde, halten die Gegner, die angeblichen Vertreter der „doppelten Wahrheit" für eine, wenn auch aus den edelsten Motiven hervorgegangene Selbsttäuschung. Sie haben, um einen entscheidenden Punkt hervorzuheben, so oft die Botschaft gehört, dass der *Unterschied von Natur und Geist*, dass die sittliche Freiheit ohne Abzug anerkannt werde; aber der Glaube an diese Botschaft ist im Schwinden begriffen, nachdem ebenso oft thatsächlich das Gegentheil geschah, nämlich dass im angeblichen Interesse der Einheit unsere Erkenntniss auf das geistige insbesondere sittliche Gebiet Begriffe angewendet wurden, deren Gültigkeit nur für das Natürliche erwiesen ist, und dass dadurch die Eigenart des Sittlichen nothwendig verkannt wurde. Und man hat ein Anrecht zu der Erwartung, dass nicht das Pathos, mit dem man zum Theil den Vorwurf der „doppelten Wahrheit" erhebt, an die Stelle einer Widerlegung jenes doch recht dringlichen Einwandes trete. Ihrerseits aber sind die mit jenem Vorwurf Geschrekten überzeugt, dass sie die objektive Wahrheit des unverkürzten Glaubens nicht *grundlos* behaupten, dass sie durch bessere Einsicht in das Wesen der Religion, insbesondere wenn ihr im Christenthum gegebenes eigenartiges Verhältniss zur Sittlichkeit verstanden wird, die *Nothwendigkeit* seines *spezifischen Offenbarungscharakters* begründen, und dass sie zugleich zeigen können, wie durch die so begründete Autorität der Offenbarung *kein berechtigtes Interesse des Erkennens* verletzt werde. Doch, die Klarstellung des wirklichen Sachverhalts ist noch eigenthümlich dadurch erschwert, dass nun umgekehrt auch *solche*, die *das höchste Interesse an einer Neubegründung der Autorität der Offenbarung hätten*, gegen *darauf gerichtete Versuche in den Vorwurf der „doppelten Wahrheit" einstimmen*, statt durch Mitarbeit an der gemeinsamen Aufgabe etwa übersehene oder verkürzte Seiten derselben zur Geltung zu bringen. Das wirkliche Interesse des vollen chr. Glaubens ist heutzutage mehr als je auf den Beweis für die Nothwendigkeit und Möglichkeit der geschichtlichen Offenbarung auf Grund des Wesens der chr. Religion hingewiesen, während es wenig Nutzen schaffen kann, so viel möglich die Ver-

nunftgemässheit der einzelnen christlichen Lehren zu beweisen und das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung im ganzen dunkel zu lassen, beziehungsweise Definitionen zu wiederholen, über deren Unrichtigkeit die Geschichte geurtheilt hat. Auf diese Weise treibt man zum Theil eine Apologetik, die, den Zweiflern gleichgültig, den Zweifel der Gläubigen weckt, wenn erst das Bedürfniss einheitlichen Denkens genug entwickelt ist. Bezeichnend ist aber die Thatsache, dass die Theologie, welche die „Vernunft als letzte Instanz“ anerkennt, sei es als eigentlich spekulative, sei es als kritische, gegen jene Art von Apologetik, welche so disparate Elemente in sich birgt, den Vorwurf der doppelten Wahrheit nicht zu erheben pflegt, vielmehr mit ihr gemeinsame Interessen zu haben behauptet: man könnte fast meinen, in der Hoffnung, dass dieselbe aus dem angegebenen Grund eine Brücke werde, sich ganz der „einen Wahrheit“ der Vernunft zuzuwenden. Sieht man ab von so seltsamen Kombinationeu des Augenblicks, so kann kein Zweifel sein, dass alle Vertreter des unverkürzten christlichen Glaubens miteinander vom entgegengesetzten Standpunkt mit dem Vorwurf „der doppelten Wahrheit“ müssten belegt werden.

So ist denn jedenfalls der Verdacht, dass die Theologie, wenn sie den Offenbarungscharakter der christlichen Religion nachdrücklich betont, *„doppelte Wahrheit“* lehre, von *unermesslicher Bedeutung* für das *geistige Leben der Gegenwart.* Den einen ist er ein ernster Grund vorsichtiger Zurückhaltung, den andern ein bequemer Vorwand der Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche, und weil von der Stimmung seiner Zeit keiner unbeeinflusst ist, wenigstens vorübergehend eine Ursache innerer Unsicherheit auch für den überzeugten Christen; endlich, das darf an dieser Stätte noch besonders hinzugefügt werden, auch der tiefste Grund der vielverhandelten Frage nach der Berechtigung der theologischen Fakultät im Ganzen der Universität, die schon in ihrem Namen ein Bekenntniss zu der *einen* Wahrheit ablegt; denn wie kann eine universitas literarum ohne die unitas veritatis gedacht werden? Es handelt sich also um eine akademische Frage, die zugleich eine Lebensfrage für den einzelnen, wie für die Kirche und für die Wissenschaft ist. [21])

Eine erschöpfendere Behandlung dieser Frage, als im engern Rahmen einer Rede möglich ist, könnte etwa folgenden Gang einschlagen. Es wäre zu zeigen, dass wirklich jede Glaubenswissenschaft, welche „den objektiven Wahrheitsgehalt der Glaubensvorstellungen mit ihrem *autonomen theoretischen* Massstab prüft“ (s. o.), den *Inhalt des christlichen Glaubens verkürzt,* dass der so gefundene objektive Wahrheitsgehalt mit den Glaubensvorstellungen der christlichen Gemeinde nicht allein formell, sondern materiell sich nicht deckt. Schon diese Instanz darf nicht unterschätzt werden. Bekanntlich haben schon oft sehr kritisch gerichtete Geister, in die Wahl gestellt zwischen dem objektiv wahren Glaubensgehalt und den vor dem Forum des reinen Denkens nicht probehaltigen Glaubensvorstellungen, den Traum der unverkürzten Ideale der angebotenen Wahrheit vor-

gezogen. Aber allerdings, diese Entscheidung widerstreitet dem gesunden Gefühl; die Erinnerung daran soll nur gegenwärtig halten, welche Interessen auf dem Spiele stehen; und je genauer man untersucht, warum jener objektive Wahrheitsgehalt hinter den Glaubensvorstellungen zurückbleibt, desto besser erkennt man die Eigenart des Glaubens selbst, und bereitet so dem positiven Beweis für die Offenbarung den Weg. Es kann jedoch kein Zweifel sein, dass dem Beweis, jene Glaubenswissenschaft werde dem Glaubensinhalt nicht gerecht, der andere folgen muss, der von ihr verwendete autonome theoretische Massstab sei *rein wissenschaftlich betrachtet* unberechtigt. Diesem negativen und indirekten Nachweis der religiösen wie wissenschaftlichen Unzulänglichkeit des gegnerischen Standpunkts würde sodann der direkte *positive* sich anschliessen, dass aus dem Wesen der christlichen Religion ihr Offenbarungscharakter folge. Es ist nicht möglich, diesem Beweisgang *in der Kürze* zu folgen; aber leicht wird durch denselben auch die wirkliche Sachlage verdunkelt. Denn auf *jenem positiven Beweis* aus dem Wesen der Sache selbst liegt der Nachdruck; der Nachweis der Unzulänglichkeit des Erkennens hat nur subsidiäre Bedeutung, so nöthig er auch ist. In jenen positiven Beweis, wir dürfen ihn nun wohl den *praktischen* nennen, lässt sich wenigstens einigermassen auch in der Kürze ein Einblick gewinnen, möglichst einfach, wie es der eminent praktischen Wichtigkeit des Gegenstands entspricht.

Um *Bedürfnisse*, deren Befriedigung, um Güter, deren Gewinn durch die Gottheit oder in der Gottheit erstrebt wird, handelt es sich in allen Religionen; ihre Verschiedenheit, bezw. die Verschiedenheit der Gottesidee, welche durch dieselbe bestimmt ist oder sie bestimmt, macht den Unterschied der einzelnen Religionen aus. Auch über die persönliche Stellung zum Christentum entscheiden nicht theoretische Beweisgründe, sondern praktische Beweggründe. Sagen wir: entscheiden zunächst und in erster Linie, so sprechen wir damit etwas Selbstverständliches und Unbestrittenes aus. Wir sind Christen, zunächst jedenfalls nicht auf Grund einer Nötigung unseres Denkens, sondern unseres Fühlens und Wollens, das im Christentum Befriedigung seiner tiefsten Bedürfnisse findet. Allein es ist nötig, dies allgemein Zugestandene ausdrücklich hervorzuheben, denn diese in thesi nirgends geleugnete Tatsache, wird nun bei dem *theoretischen Beweis* für die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht weiter beachtet, vielmehr als *selbstverständlich sofort wieder verlassen*, und dagegen wird aller Nachdruck auf die *Uebereinstimmung dieses Glaubens mit dem Erkennen*, auf die Eruirung seines nach schon feststehendem Massstab zu bestimmenden objektiven Wahrheitsgehalts gelegt. Der *praktische Beweis* dagegen betrachtet jene Tatsache der praktischen Motivirung des Glaubens nicht als sofort wieder zu verlassenden Ausgangspunkt, sondern er *will aus der Entwicklung* ihres *vollen Verständnisses* heraus *die Wahrheit* des christlichen Glaubens darthun, indem gezeigt wird, dass der *Christ der vollkommenen Befriedigung jener*

Bedürfnisse auf keine andere Weise gewiss wird, als im Glauben an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus, in ihm aber vollständig und unmittelbar, und dass jene Bedürfnisse selbst auch ihrem Inhalt nach aus dieser Offenbarung stammen. Leicht lässt sich dann der Hinweis darauf anfügen, dass mit dieser Betonung der Offenbarung das *Recht des theoretischen Erkennens nicht im Gegensatz zu seiner wirklichen Leistungsfähigkeit verkürzt* werde.

Scheint es für diesen unsern praktischen Beweis einerlei zu sein, von *welchem* im Christentum befriedigten Bedürfniss, von welcher Seite seines höchsten Gutes ausgegangen werde, so sind wir doch durch mancherlei unter sich zusammenhängende Gründe auf einen ganz bestimmten Ausgangspunkt hingewiesen. Schon wegen des oft wiederholten und nie ganz verstummten Vorwurfs, die Religion sei nichts als Befriedigung selbstischer Wünsche. Wenn man z. B. nur im Allgemeinen sagen wollte, gegenüber dem Lauf der Welt, in den wir uns trotz aller Kulturfortschritte machtlos verflochten fühlen und nach dem Urtheil unseres Verstandes fühlen müssen, suchen wir Erhaltung unserer Lebenszwecke bei der den Weltlauf lenkenden Gottheit, so kommt erst noch alles darauf an, welcher Art die Lebenszwecke sind, ob sinnliche oder auch geistige, aber doch selbstsüchtige. Nun ist es die Eigenart unserer Religion, dass in ihr *das Gute* und *das höchste Gut unzertrennlich eins* ist, dass wir nicht selig sein können, ohne gut sein zu wollen. Haben wir uns doch gleich zu Anfang erinnert, wie Christus die selig preist, die nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes hungern. Mit vollem Recht hat man daher, verschieden natürlich im einzelnen, die Forderung des Sittengesetzes als den festen Punkt angesehen, von dem die Begründung des christlichen Glaubens auszugehen habe. Damit ist ein relativ neutraler und doch genug bestimmter Ausgangspunkt gewonnen: auf gemeinsamen Boden werden alle sittlich Ernstgesinnten eingeladen. Eben dieser Ausgangspunkt empfiehlt sich aber speziell für unsere bestimmtere Absicht. Wir wollen ja nicht überhaupt die Berechtigung der Religion bezw. des Christentums nachweisen; den Beweis für die absolute Bedeutung der *geschichtlichen* Offenbarung in Christus möchten wir erbringen. Offenbarung behauptet aber jede Religion zu besitzen; jene unvergleichliche Bedeutung, die wir Christen für unsere Religion vindiciren wollen, hängt, darauf weist die ganze Geschichte der Religionsphilosophie hin, speziell an dem absolut sittlichen Charakter des Christentums. Freilich ist auch eine Gefahr unverleugbar, wenn wir so bestimmt vom Moralischen ausgehen: nämlich, dass die Religion in falsche Abhängigkeit von der Moral gerate. Allein wenn wir diese Gefahr im Voraus ins Auge fassen, so wird sich auch leicht der Weg finden lassen, um ihr zu entgehen; zunächst sind jedenfalls die angedeuteten Vortheile dieses Ausgangspunktes gross genug, um ihn festzuhalten. Dann können wir drei Stadien unseres Beweises unterscheiden. *Erstens* muss die sittliche Forderung in ihrer Bedeutung zum Verständniss gebracht werden. *Zweitens,* dass sich aus ihr das

Postulat der christlichen Gottesidee ergibt. *Drittens:* die Unzertrennlichkeit der christlichen Gottesidee von der sittlichen Forderung im Sinne des sittlichen Postulats ist noch nicht der zureichende Grund für die Gewissheit des Glaubens an die Realität jener Gottesidee. Es leuchtet ein, dass die beiden ersten Sätze unter einander näher verwandt sind als mit dem dritten, dass sie aufs engste zusammengehören und nur der Verdeutlichung wegen unterschieden werden, während der dritte etwas wesentlich Neues hinzufügt, und ebenso ist deutlich, dass dieser dritte der für unsern Zweck entscheidende Punkt ist, sofern die beiden ersten auf allgemeinere Zustimmung rechnen dürfen. Daher genügt es aber auch, dass wir hier in der Hauptsache auf den dritten uns beschränken, der andern nur gedenken, soweit es zur Einsicht in den Gang der Begründung erforderlich ist.

Jedermann weiss, dass dies irgendwie in Anlehnung an *Kants* grundlegende Gedanken geschieht, und zwar mit Beseitigung der unzureichenden Form derselben, indem Gott als Vergelter der hienieden oft verkannten Tugend postulirt wird, unter Verwertung besonders von Andeutungen „der Kritik der Urteilskraft." Die Forderung des Sittengesetzes ist unbedingt; nur um den Preis des Verlustes der sittlichen Würde, der moralischen Selbstverurteilung, kann sich, wer sie verstanden, ihr entziehen. Aber hat das Sittengesetz ebenso in sich selbst die Bürgschaft seiner vollkommenen Realisirung im Ganzen der Welt? Ist es möglich, dass das Reich des Guten, „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" verwirklicht werde? Daher „schwankt die moralische Denkungsart zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln". Diesem Schwanken macht der Glaube an Gott als zugleich „Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke" und „gesetzgebend für die Natur" ein Ende. Dieser Glaube ist „ein Vertrauen auf die Wahrheit des moralischen Gesetzes": ein „freies Fürwahrhalten", ohne theoretische Nötigung, auch nicht unmittelbar mit unserem Pflichtbewusstsein gegeben, aber doch keine „grundlose Meinung", sondern in praktischer Vernunft begründet [22]). Also, möglichst einfach ausgedrückt: Die Beseitigung der Hindernisse, welche der Verwirklichung des Guten entgegenstehen, ist für Kant eine in der Anerkennung des Sittengesetzes begründete, wenn auch nicht dasselbe begründende Forderung. Diese Forderung kann bei der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt nur festgehalten werden, wenn wir an Gott als die Welt zum Ziel leitende Macht glauben. Ungeheuer ist der Widerspruch zwischen der sittlichen Bestimmung und der natürlichen Welt, der Philosoph selbst schildert ihn mit der Ergriffenheit des Dichtes [23]). Nur der Glaube an Gott, die Einheit des Sittengesetzes mit der weltleitenden Allmacht, überbrückt diesen Abgrund des Widerspruchs, im dem wir moralisch zu Grunde gehen, in dem wir, christlich ausgedrückt, das „Leben verlieren", „Schaden an der Seele leiden" könnten, ein Schaden, dem gegenüber der Verlust der ganzen Welt wertlos ist. Und diese Möglichkeit ist nicht nur eine *ferne* Möglichkeit, das hat Kant selbst lebendig gefühlt, und mit

schönen Worten ausgedrückt; mag man die „Pflicht“ und den „Zweck“ des sittlichen Willens um der Sittlichkeit willen noch so streng unterscheiden, trennen kann man es um der lebendigen Einheit der sittlichen Person willen nicht [24]). Die grosse Bedeutung der hier angedeuteten Gedankenfolge liegt auf der Hand. Erscheint sonst oft der christliche Gottesglaube als ein nur mit bösem wissenschaftlichen Gewissen festzuhaltender Besitz, so ist er hier ein auf Grund des sittlichen Gewissens auch für das wissenschaftliche wohl berechtigter und doch den Schwankungen des Wissens entzogener Besitz. Daher kann es auch nur mit Freuden begrüsst werden, wenn der Jugendunterricht sich diese Gedanken zu Nutze macht; sie bieten grössere Gewähr, als so manche Kunst des theoretischen Beweises, dass ein über den guten Grund seines christlichen Glaubens gewisses Geschlecht heranwachse; denn dieser Grund vermag den Versuchungen, die aus dem Leben selbst wie aus der Erweiterung des Gedankenkreises nothwendig erwachsen, gleichermassen zu widerstehen [25]).

Allein, müssen wir uns einwenden, wird nicht durch diesen Ausgangspunkt unseres praktischen Beweises für die Wahrheit des Christentums die Religion *ihrer Selbstständigkeit* beraubt, ist der christliche Gottesglaube nicht *nur* wegen seiner engen Beziehung zur Sittlichkeit berechtigt? [26]). Auf diese wichtige Frage werden wir eine Antwort finden, wenn wir das bisher Festgestellte mit einer, wie uns scheint, überhaupt nothwendigen Betrachtung ergänzen. Wie drückend auch der Zweifel sein mag, der sich aus der tatsächlichen Beschaffenheit des Weltlaufs, und zwar in der Natur wie im sozialen Leben, gegen den Glauben an die Verwirklichung des sittlichen Endzwecks, des höchsten Guts erheben, die Erfahrung der sittlichen Persönlichkeit schliesst noch eine andere Tatsache ein, die diesem Glauben wo möglich noch gefährlicher werden müsste, wenn sie nicht durch die christliche Gottesidee verständlich würde. Es ist bisher ganz abgesehen worden von dem Widerspruch, welchen die sittliche Forderung in *uns selbst* findet. Nicht der Weltlauf, der gegen die besten Bestrebungen oft so gleichgültig scheint wie gegen die empörendsten Bosheiten, nicht einmal die Hemmnisse und Aergernisse der Gesellschaft, also nicht das *Uebel*, das natürliche und das soziale, ist das grösste Räthsel für den Menschen, der die sittliche Forderung in ihrer Unbedingtheit ergriffen hat, sondern das Räthsel des eigenen bösen Willens, *der Schuld*. Kann man, ohne Beachtung dieser Tatsache, sagen: das sittliche Streben ohne Glauben an den *weltlenkenden* Gott endige in Resignation, so muss man, wenn man sie gelten lässt, sagen: ohne Glauben an die *verzeihende* Liebe Gottes kommt es nicht einmal zu dem genannten, doch unbefriedigenden Ende, sondern gar nie zu einem wahrhaft guten Anfang, und mit jedem Schritt, den der Wille auf der Bahn des Guten vorwärts tun möchte, wird das alle Freudigkeit hemmende Schuldbewusstsein drückender, wenn ihm nicht ein- für allemal der Stachel genommen ist durch den Glauben, dass Gott, der Urheber des Sittengesetzes, zugleich der verzeihende Vater ist.

Von hier aus ergibt sich nun aber deutlich eine Antwort auf die Frage, ob der religiöse Glaube einzig die Bedeutung *eines Stützpunktes* für die Freudigkeit des moralischen Handelns haben soll. Ich meine, wenn das Sittliche in so enger Verbindung zum Religiösen steht, wie sich zuletzt ergab, so erscheint nicht nur die Voraussetzung unberechtigt, dass der Gottesglaube in keiner Weise *Beweggrund* des sittlichen Wollens sein dürfe, sondern auch die andere, dass der *Inhalt* des Sittengesetzes von dem christlichen Gottesgedanken unabhängig, in sich selbst vollkommen verständlich sei. Das erstere werden heutzutage auch viele von denen zugeben, die sich möglichst eng an Kant's Grundgedanken anschliessen; letzteres bedarf einer Erklärung. Dass beide Fragen unter sich zusammenhängen, aber doch auch selbstständige Bedeutung haben, ist wohl von selbst deutlich.

Die *sittlichen Ideale* sind insofern jedenfalls *keine konstante Grösse,* dass sie nicht mit der Menschheit die allerwichtigste Geschichte eingreifendster Veränderungen erlebt hätten. Sollten wir daraus den Schluss ziehen, dass die sittliche Forderung, wie wir bisher vorausgesetzt, nicht mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit aufträte? Man sagt: Dass das Sittliche eine Entwicklungsgeschichte gehabt, macht für seine Verbindlichkeit keinen Unterschied. „Der Gedanke unbedingter Geltung ist von dem Sittengesetz gar nicht zu trennen, und diese Geltung wird für den, der die Forderung verstanden, durch jene Tatsache weder erhöht noch vermindert“.[27]) Gewiss, für jeden, der sie verstanden hat. Aber kann sie jeder verstehen? Wir meinen: jeder, der sie in dem Zusammenhang versteht, in dem sie tatsächlich in der Geschichte aufgetreten ist, im Zusammenhang mit der *christlichen Gottesidee.* Nicht so verhält sich die Sache, dass wir aus dem überhaupt und bedingungslos der „praktischen Vernunft“ einleuchtenden sittlichen Ideal die Gottesidee als ein im obenbestimmten Sinn notwendiges Postulat ableiten könnten, sondern der christliche Gottesglaube bestimmt das Wesen der absoluten sittlichen Forderung. Zwar scheint es, als ob die Geschichte selbst eine Instanz gegen diese Behauptung darböte in dem Ideal der Stoiker („inter homines conjunctio hominum et quasi quaedam societas et communio utilitatum et ipsa caritas generis humani“). *Ritschl* hat betont, [28]) zu einer Macht in der Welt sei die von den Stoikern gestellte Aufgabe erst durch das Christentum geworden, weil erst in ihm der besondere Verpflichtungsgrund mit der Erkenntniss des allgemeinen Grundsatzes verbunden worden sei, ohne welchen dieser sich nicht wirksam beweise; auch sei die „menschliche Natur“, aus der die Stoiker jenes Ideal ableiten, ein völlig unbestimmtes Prinzip, das auch die entgegengesetzte Ausfüllung erlaube, und bekanntlich genugsam gefunden hat. Aber man darf weiter hervorheben: jene stoische caritas ist *in sich selbst etwas anderes* als die christliche Liebe; die in der stoischen societas verbundenen Menschen fördern sich nicht in demselben höchsten Zweck, der den Christen als Gliedern des Gottesreiches gemeinsam ist, dieser lässt sich gar nicht trennen von dem spezifischen christlichen Gottes-

begriff. Im Zusammenhang ihrer Weltanschauung verstanden die Stoiker unter „der Verbindung der Menschen nach Tugendgesetzen" nicht dasselbe, was *Kant* darunter versteht. Ja man darf fragen, ob das Kant'sche Ideal sich mit dem vollgefassten christlichen Ideal deckt, ob darin z. B. dieselbe Teilnahme an den sittlich Verwahrlosten, die ganze Tiefe individueller Seelsorge eine Stelle hat, wie sie doch zur christlichen Liebesgesinnung und -Bewährung ohne Frage gehört. Und warum nicht? Weil das sittliche Ideal von der christlichen Gottesidee gelöst wird, diese aus jenem begründet wird, mithin auch nur enthält, was aus ihm folgt, während das höchste sittliche Ideal, unbeschadet aller notwendigen Selbständigkeit des Sittlichen und Religiösen, in der christlichen Gottesidee bedründet ist [29]). Dann aber hat die Religion überhaupt nicht nur eine subsidiäre Stellung zur Moral; und das höchste Gut im Christentum ist nicht nur das in der vollendeten sittlichen Gemeinschaft der Menschen verwirklichte Gute, sondern die Seeligkeit der Liebe Gottes, deren aber, weil unser Gott selig ist in seiner Liebe, keiner teilhaftig wird, der nicht an seiner Stelle zu jenem höchsten Guten mitwirkt, in dessen Verwirklichung selbst eine Quelle der Seligkeit liegt. Doch, dies letztere steht an der Grenze unserer Aufgabe, es sollen nur die Linien damit angedeutet sein, die zu einer vollständigen Definition der christlichen Religion führen. Heben wir in unsrem Zusammenhang lieber noch hervor, dass die nun gewonnene Einsicht in den Zusammenhang der sittlichen Forderung mit der christlichen Gottesidee keineswegs die Zweckmässigkeit des zuvor eingeschlagenen Beweisgangs aufhebt. Denn die sittliche Forderung bleibt doch eine relativ selbständige Grösse und ist bei der Allgemeinheit der christlichen Einflüsse, von welchen unser Volksleben Dank seiner Geschichte durchdrungen ist, ein relativ unbestrittener Ausgangspunkt für den Beweiss des Christentums. Ein relativ unbestrittener: denn freilich mahnen die Ereignisse der Gegenwart, die Festigkeit dieses Fundaments nicht zu überschätzen. Nachdem bisher die halbbewusste Nachwirkung des christlichen Glaubens die Anerkennung der sittlichen Forderung auch in solchen Kreisen gesichert hatte, die jenem Glauben entfremdet waren, beginnen sich mit seiner bewussten Verwerfung die Stimmen zu mehren, welche die sittliche Forderung in den Kreis der Relativität herabziehen, z. B. ihre Verschiedenheit für das Volk und die Jünger der Kunst proklamiren. Umgekehrt beweisen unzweifelhafte Vorgänge auf dem Missionsgebiet die spezifische Schärfung des sittlichen Massstabs mit der Aneignung des christlichen Glaubens, am lehrreichsten wohl in Fällen des Uebertritts aus dem Buddhismus. Man muss nur hiebei nicht die äusserlich berührten Massen, sondern die am persönlichsten Betheiligten in's Auge fassen.

Allein, wie man darüber im Einzelnen urteile, unsre Hauptfrage ist nun diese: *trägt der christliche Glaube die Bürgschaft seiner Wahrheit in seinem innern Wert?* So haben wir ja den Gang unsrer Untersuchung bestimmt: wir wollten zeigen, dass die sittliche Forde-

rung, von der wir uns nicht lossagen wollen, von der christlichen Gottesidee unzertrennlich ist (s. genauer im Bisherigen); dann, dass uns dieser Glaube nur in der Anerkennung Christi als der vollkommenen Offenbarung Gottes zweifellos gewiss ist. Von diesem letzteren Punkt, den wir als den entscheidenden bezeichneten, ist jetzt die Rede. Oder, müssten wir etwa zuvor feststellen, dass *Gewissheit* vom *religiösen Glauben unzertrennlich* ist? Die neueste Untersuchung über das Wesen der Religion [30]) hat durch ihre schwebende Haltung in dieser Frage nur desto deutlicher gezeigt, dass es sich um Sein oder Nichtsein der Religion handelt, wenn von ihrer Gewissheit die Rede ist. Zutreffend wird gesagt: „Die christliche Gemeinde vergegenwärtigt sich in Christus die Bürgschaften und Mittel zur Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals trotz der Hemmungen, welche Sünde und Uebel ihr in der Welt bereiten.“ Aber eine absolute Gewissheit sei doch nicht zu erreichen, dadurch würde Fanatismus erzeugt, ja mit der absolutsn Gewissheit würde das Leben aufhören. Die Schuld werde nicht getilgt, nur der Glaube an ihre Vergebung gestärkt. „Wir wissen es besser, als Paulus und Luther, dass auch der offenbare Gott ein verborgener geblieben ist, der im Dunkel wohnt“. [31]) Diese Ausführung entspricht nicht dem Sachverhalt: an dem *offenbaren* Gott, zumeist was seine die Schuld tilgende Gnade betrifft, hängt das innerste Lebensinteresse der christlichen Religion. Wenn aber die Besorgniss, mit absoluter Gewissheit möchte das Leben aufhören, an Lessings bekanntes Wort erinnert, so ist unbestreitbar, wie viel tiefer, man darf sagen, leidenschaftlich tief Lessing das Interesse an der Gewissheit des Glaubens empfunden hat, so sehr, dass man seine Loslösung der Glaubenswahrheit von aller geschichtlichen Bedingtheit ihrem persönlichen Impuls noch gerade in dem ernsten Verlangen nach untrüglicher Gewissheit wird sehen dürfen. Ich brauche Ihnen heute nicht auszuführen, wie energisch unsre grossen Denker von Lessing an jener Forderung Ausdruck gegeben, dass die „ewigen Wahrheiten“ von den „zufälligen Geschichtstatsachen“ unabhängig gedacht werden, wie dann im letzten halben Jahrhundert auf dem eigentlich theologischen Gebiet jenes Losungswort, das allen dogmatischen Nöten ein Ende machen sollte, als Unterscheidung des Erlösungsprinzips von der Person des Erlösers sich geltend machte. [32]) Auch ist es nicht notwendig, das relative Recht dieser Betrachtung hervorzuheben, nachdem unsre ganze bisherige Betrachtung darauf ausging, den *innern Wert* des christlichen Glaubens zu vergegenwärtigen. Setzen wir hinzu, dass sie eine Seite der ursprünglichen Verkündigung Christi selbst zur Geltung bringt, wenn er z. B. in manchen Gleichnissen die umgestaltende Kraft seines Wortes von seiner Person gewissermassen unabhängig darstellt, als von selbst wirksamen Sauerteig, als durch eigenen Trieb keimende Saat. Und nachdem die mittelalterliche Kirche, teilweise auch die in ihre Bahnen zurücklenkende altprotestantische Dogmatik den Zusammenhang der Heilswahrheiten mit der Person des Erlösers nur ungenügend zum

Ausdruck gebracht hatte, war es ein neues Verständniss für den *geistigen* Charakter der Botschaft vom Himmelreich, wenn der Wert der in dieser Religion gebotenen Güter, unmittelbar als Beweis für ihre Wahrheit angesehen wurde.

Warum halten wir dennoch diese Ansicht, wenn sie als die entscheidende und genügende sich darbietet, für irrig? Warum glauben wir, dass Fichte Unrecht hat, wenn er meint, Christus, dem Allerdemütigsten, könne nur an der Herrschaft seiner Lehre, nicht an der Verehrung seiner Person gelegen sein? Er sucht nicht seine Ehre, gewiss, sondern die des Vaters; aber um dieser willen kann er nicht auf jene verzichten, denn der Eintritt in das Reich Gottes zu Gottes Ehre bleibt an die Anerkennung seiner einzigartigen Stellung in diesem Reich gebunden. Warum kann man aber nicht „zur Sache“ kommen, „ohne das Andenken des Wegs sich immer zu wiederholen“? [33]) — Nun, die Grösse der Güter unsrer Religion, [34]) welche ihre Wahrheit beweisen sollen, erweckt nicht *nur Vertrauen,* sondern *auch Zweifel;* die Hemmnisse, die in der wirklichen Welt gegen Erlangung und Behauptung jener Güter sich erheben, *müssen wir in der wirklichen Welt überwunden sehen.* Der Wunsch ist nirgends gleich seiner Erfüllung, das Bedürfniss nirgends gleich seiner Befriedigung, auch jener „wohlbegündete moralische Glaube“ trägt nicht in sich selbst die Bürgschaft seiner Realität. Haben wir keinen andern Beweiss als den *Wert* unsrer höchsten Ideale, so mischt sich in ihren erhabendsten Preis die Klage, dass „der Himmel die Erde nicht berühren will“; und das Leben, wie es ist, bestätigt solches Geständniss des Dichters dieser Weltansicht, das ihr Philosoph zurückhält oder doch verhüllt. [35]) Es ist freilich nicht schwer, die Ueberzeugung, dass dem unbedingt Wertvollen notwendig volle Wirklichkeit zukomme, als die erhabenere zu loben; sie mag erhabener sein; wichtiger ist, ob sie dem wirklichen Lebensgefühl entspricht. Tatsache aber ist, dass die Pein des Zweifels nicht nur die schwachen Gemüter drückt, oder die starken nur in ihren „schwachen Stunden“, vielmehr ist sie unbekannt den mit den niedrigen Gütern Zufriedenen und wächst mit steigender Hochschätzung des höchsten Gutes. In solcher Not, deren Vorhandensein man nicht leugnen kann, findet die Versicherung, dass „es nicht anders sein könne“, keinen Glauben, wenn sie nicht zur frohen Botschaft wird, dass es so *ist.* Alles Wissen um das, was *ist,* stammt aus Erfahrung; dieser auf dem Gebiet des Erkennens der Welt anerkannte Satz gilt, mutatis mutandis, dem Glauben auch auf seinem Gebiet von seiner *Gottes*erkenntniss; dieser in ihrem Wert unvergleichlichen Erkenntniss, *dass Gott für uns ist, nicht nur von uns als für uns seiend gedacht wird.* Und zwar nicht in der „inneren Erfahrung“ liegt diese Gewissheit, dass Gott für uns ist, zureichend begründet; sie ist nicht gesichert vor dem Verdacht, Erzeugniss unsres Wunsches zu sein. In einer Tatsache, unterscheidbar von unserer „Erfahrung“, aber für diese bestimmt, geeignet, sie zu begründen, in einer solchen Tatsache, muss uns der Wille der allmächtigen Liebe offenbar werden.

Das eigene Leben hat vielleicht manche „Erfahrungen“ dargeboten, die, während sie gemacht wurden, das Herz ermutigten und jede Wiederkehr des bangen Zweifels auszuschliessen schienen; und solche Erlebnisse, verglichen mit denen anderer und durch sie wieder beleuchtet, konnten das Vertrauen mächtig stärken. Aber Erfahrung steht gegen Erfahrung, das Sinnvollste erscheint wieder zufällig, des zuerst Unwiederleglichsten bemächtigt sich der Zweifel am zudringlichsten. Nur *eine Tatsache hält ihm Stand,* begründet erst eine zuverlässige Erfahrung der Liebe Gottes, die *Geschichte Christi.* Das ist der volle christliche Glaube.

Das *Bedürfniss* der *Ueberzeugung* durch *Tatsachen der Geschichte* bekunden im Grund auch die Gegner dieser Auffassung. Schon der Umstand, dass alle Religionen sich auf Offenbarung der Gottheit zurückführen, spricht zu deutlich für jenes Bedürfniss, als dass es könnte ganz übersehen werden, seit man angefangen hat, das Wesen der wirklichen geschichtlichen Religionen genauer zu erforschen. Man sagt daher, diejenigen Erscheinungen in der Welt, welche den Glauben an die Erreichung des höchsten Ziels stärken, den Glauben an die weltleitende Gottheit beleben, werden mit Recht als Offenbarungen der Gottheit beurteilt. Unter ihnen allen hebe sich eine besonders herrlich, ja unvergleichlich hervor, die Erscheinung Christi, und auf ihn werden nun die denkbar grössten Ehrenprädikate gehäuft, er ist das „gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips“, das „Haupt und repräsentative Urbild der Gottmenschheit überhaupt“ [36]). Nun ist „gewährleistend“ mehr als „repräsentativ“, und „Urbild“ mehr als „Vorbild“; beide Definitionen sind aber darin gleich, dass sie die nach der Gesammtanschauung berechtigte Wertschätzung der Person Christi, die das einemal mit „Vorbild“, das anderemal mit „repräsentativ“ bezeichnet wird, durch einen Zusatz steigern, der, genau betrachtet, nicht einen quantitativen, sondern qualitativen Unterschied bezeichnet. *Hat der christliche Glaube in seinem innern Wert die volle Bürgschaft seiner Wahrheit, dann bedarf er keiner „Gewährleistung“, und bedarf er eines gewährleistenden Vorbilds, dann hat er seine volle Gewähr nicht in seinem innern Wert allein.* Wem nun aus dem oben angegebenen Grunde die erstere Auffassung unrichtig erscheint, der darf in dem auffallenden Bestreben ihrer Vertreter, sich, entgegen ihren Voraussetzungen, der zweiten zu nähern, einen indirekten Beweis für die Richtigkeit der letztern sehen [37]).

Der entscheidende Punkt ist im Evangelium des Johannes bezeichnend hervorgehoben in dem Wunsch des Jüngers, „den Vater zu sehen“, und in der Antwort des Herrn: „wer mich sieht, sieht den Vater“ (14,6). Das ist das bleibende Bedürfniss des Glaubens, Gott zu „sehen“, d. h. eine seinem Bedürfniss genügende Offenbarung Gottes mitten in dieser Welt der Widersprüche zu haben, in dieser Welt, die in ihrem Gesammtverlauf Gott zugleich offenbart und verbirgt, also eben nicht offenbart im Sinne des Glaubens; durch eine

äussere und doch keineswegs äusserliche Tatsache überführt zu werden von der allmächtigen Liebe Gottes, sie als auf uns wirksam gerichtete, sich uns erschliessende unzweideutig zu erfahren, die allmächtige Liebe, welche uns in sich selbst und ihrem Reich das überweltliche Ziel bestimmt und dasselbe trotz allen Uebeln der Welt, allen Anfechtungen des Gewissens und allem Widerspruch des bösen Willens und durch dieses alles hindurch erreicht. Diesen Eindruck macht dem Glauben die Geschichte Christi, und er ist überzeugt, *Rechenschaft geben zu können, warum* sie in ihrer Geschichtlichkeit diese ewige Bedeutung hat, warum sie *allein* und warum *gerade so* wie sie ist. Wir werden im Verständniss dieser Geschichte denselben Weg und zu demselben Ziel geführt, auf dem und zu dem die ersten Jünger geführt wurden. Es offenbart sich uns das geistige Leben einer Person, für welche die Gewissheit einziger Gemeinschaft mit dem Vater das eigentliche Selbstbewusstsein ausmacht, und die aus der Gewissheit dieses Selbstbewusstseins heraus in der Gründung des Reiches Gottes als der Gemeinschaft der Versöhnung mit Gott und der Liebe untereinander den unvergleichlichen Lebensberuf sieht; diesen Beruf in wandelloser Treue erfüllt, damit den Tatbeweis für die Rechtmässigkeit ihres Anspruchs führt, und „aus den Todten lebendig“ vollendet. Er selbst hat auf diese Vollendung seines Berufs in seinem Geschick, wie er, im Tod scheinbar vernichtet, zum Leben erweckt wird, als das rechte grosse Zeichen hingewiesen [38]), und Paulus denkt den Glauben in der Auferweckung Christi begründet [39]). So ist der Glauben an das höchste Gut unzertrennlich vom Glauben an Christus, weil dasselbe nur in ihm als Wirklichkeit von Gott dargeboten ist, weil wir nur in Christus die peinliche Besorgniss ganz, für immer und immer wieder überwinden, wir möchten unsern Wunsch mit der Wirklichkeit seiner Erfüllung verwechseln und uns am Ende bei dem ästhetisch berechtigten, religiös vernichtenden Gedanken beruhigen müssen: „wär' es nichts gewesen als ein Traum, so wär' es einer, wert, sich sein zu freu'n.“ Nicht der Anspruch der christlichen Religion, die absolute zu sein, hat den Stifter mit dem Glanz absoluter Bedeutung umgeben, nicht das Bedürfniss der Gemeinde, „das Wesen des in ihr lebendigen, gottmenschlichen Geistes sich am Urbild einer geschichtlichen Persönlichkeit zu einer solchen objektiven Anschauung zu bringen, die sich zum Mittel eignete, nur durch sie dies geistige Leben an die einzelnen mitzuteilen und in ihnen lebendig zu erhalten“ [40]). Vielmehr der Anspruch der christlichen Religion, die absolute zu sein, ist nur dann für immer berechtigt, wenn ihrem Stifter absolute Bedeutung zukommt. Die historische Bedeutung aber, der Geschichte Jesu eine so entscheidende Bedeutung für den Glauben beizulegen, ist, was hier nicht ausgeführt werden kann, durch die eindringenden Untersuchungen nicht erschüttert, im Gegenteil besser begründet worden, denn wie weit auseinander die Ansichten im Einzelnen gehen mögen, die Hauptsache, nämlich die Tatsache seines einzigartigen, in vollendeter Berufstreue bewährten Selbstbewusstseins ist durch alle Untersuchungen nur wunderbarer,

weil lebenswahrer, hervorgetreten, und von hier aus fällt auch das rechte Licht auf die Gewisssheit seiner Gemeinde, dass dieses Leben im Tode nicht untergegangen, sondern zur Herrlichkeit vollendet worden ist, dass er „lebt und regiert in Ewigkeit“.

Aber, auf dieser Höhe angekommen, müssen wir noch einmal *zurücksehen auf den Ausgangspunkt unseres* Wegs, nicht um zurückzugehen, sondern um das Erreichte vollständig in seiner Wahrheit zu verstehen. Wir gelangten zu dem Ergebniss: Die Realität des höchsten Guts ist uns nur in Christus gewiss, wenn wir ihn als die Offenbarung Gottes anerkennen. Nun sagen wir umgekehrt: Diese *Gewissheit auf Grund der Offenbarung wird keinem ohne praktische Anerkennung jenes höchsten Gutes zu Theil.* Kurz und scharf bezeichnet diesen Sachverhalt das Wort, dass, wer aus der Wahrheit ist, die Stimme dessen vernimmt, der sich die Wahrheit nennt [41]). Die Offenbarung ist das helle Licht in der Nacht der Zweifel, die aus den höchsten heiligen und sittlichen Bedürfnissen entspringen; wem die Welt, wie sie ist, Befriedigung gewährt, weil er jene höchsten Forderungen des innern Lebens nicht verstehen will, dem erscheint die Offenbarung notwendig wertlos, und er wird in diesem wegwerfenden Urteil durch ihre tatsächliche Beschaffenheit nicht gestört, gewissermassen dazu veranlasst. Wir nannten die Offenbarung eine Tatsache in der Geschichte, und nur als solche hat sie Wert für uns. Aber es ist keineswegs eine Anerkennung *erzwingende* Tatsache, selbst dasjenige in der Geschichte Christi, was am meisten einer äusserlich sinnlichen Vergewisserung gleicht, die Erscheinungen des Auferstandenen, war und ist nur für die Empfänglichen da, welche die innere Herrlichkeit dieser Person, ihren Wert, im Tode nicht unterzugehen, anerkannt, ihr ewiges Leben *im* zeitlichen verstanden haben. Für sie ist Jesu Schicksal glaubenweckendes Zeichen (s. o.), während alle nicht aus diesem Motiv stammende Zeichensucht aufs strengste verurteilt und als nicht zu befriedigender Unglaube abgewiesen wird. Hiemit ist nicht die Wichtigkeit der äussern Geschichte abgeschwächt, es ist nur zum Ausdruck gebracht, was die neutestamentlichen Zeugnisse deutlich an die Hand geben [42]). Und, dürfen wir auf Grund der bisherigen Ausführung sagen, was *überhaupt* gilt, wo es sich um die Erfahrung der Wirklichkeit des Wertvollen handelt, z. B. um das Innewerden der helfenden und verzeihenden Liebe eines Vaters, eines Freundes; was aber auf unserm Gebiet, im Verhältniss zu Gott, in ganz unvergleichlichem Masse gilt. Der Glaube würde nicht mehr Glaube zu heissen verdienen, würde er sich auf eine durch sich selbst allein alle Zweifel niederschlagende Tatsache gründen, er wäre nicht mehr Sache der höchsten sittlichen Freiheit. — Von hier aus gewinnen wir auch Einsicht in die Erscheinung, die jedem auffallen muss, der sich in die Glaubenszeugnisse der ersten Gemeinde vertieft, ich meine das merkwürdige Zusammen von zweifelloser Glaubensgewissheit und grossem Verlangen nach Aufhebung der noch vorhandenen Rätsel, von friedevollem Besitz der wahren Erkenntniss Gottes und von Hoffnung auf

eine neue Ordnung der Dinge, in welcher man nicht mehr „stückweise erkennt“. Man wird dieser Erscheinung, die gerade bei den klassischen Zeugen der christlichen Religion unter den so unendlich verschiedenen Bedingungen ihrer Zeit und daher auch in der Form verschieden wiederkehrt, nicht gerecht, wenn man auf die notwendig wechselnde Stimmung des Christenlebens verweist, das soll in unserem Fall meist heissen, dass es eben doch keine Gewissheit gebe und geben könne. Es offenbart sich vielmehr in dieser Erscheinung das Wesen der christlichen Offenbarung. Sie dient ganz dem religiös-sittlichen Bedürfniss und ist ganz diesem Bedürfniss entsprechend geartet; darum hat sie *gerade so viel, aber auch nur so viel* Ueberzeugungskraft, als notwendig ist, um den aus praktischen Gründen erwachsenden, aber durch diese allein doch nicht seiner selbst gewissen Glauben zu dieser Gewissheit zu führen. Sie ist vollkommen zweckentsprechend, und gerade in diesem Zweck liegt eine Schranke, deren Empfindung selbst wieder ein Sporn des persönlichen Fortschreitens ist[43]). In diesem Sinn darf sich jede echte Theologie die gemütvolle Selbstbezeichnung der altprotestantischen Dogmatik aneignen, dass sie eine theologia viatorum ist, und wird nur desto mehr Ueberzeugung wirken, wenn sie sich nicht doch wieder benimmt, als verfüge sie über die theologia comprehensorum. Der Spott ist naheliegend, aber auch leicht zu tragen, dass diese „Offenbarung“ nichts „offenbare“, denn sie ist nur von ihrem Zweck aus verständlich, aber auch für diesen Zweck zureichend.

Wohl aber ist es noch der Mühe wert, ein Wort über die *Bedeutung dieser Anschauung für die kirchliche Gemeinschaft* hinzuzufügen. Unter den beiden Teilen unsres Beweises *für die Wahrheit des Christentums* ist, zunächst jedenfalls, der zweite der theologisch interessantere und schwierigere, der erste der praktisch wichtigere. Denn ohne persönliche Wertschätzung der in der Offenbarung angebotenen *Güter* gibt es kein Christentum. während das Verständniss ihrer *Begründung in der Offenbarung* sehr gering, ja so gut wie nicht vorhanden sein kann, wo doch zweifellos Christentum vorhanden ist. Dementsprechend ist in unsrer Zeit, welche kein äusseres Gebot mehr beim Christentum festhält, ein Zusammenwirken mit denen, welche das höchste Gut unsrer Religion nicht anerkennen, unwahr und unmöglich; mit solchen, die in demselben höchsten Wert den Wert ihres Lebens erkennen, innerlich möglich und geboten. Die bessere Erkenntniss des praktischen Wesens der christlichen Religion ist die eigentlich tiefste Wurzel wahrer Toleranz. Diese Folgerung aus unsrem ersten Teil wird durch den zweiten keineswegs aufgehoben. Umgekehrt enthält der zweite keine blosse Gelehrtenfrage; vielmehr kann es nicht anders sein, als dass die Ueberzeugung der Gebundenheit unsres Glaubens an Christus uns zwar nicht mit Fanatismus, aber mit dem denkbar grössten persönlichen Eifer erfüllen muss, diese Gewissheit auch in andren zu beleben, vielmehr uns gegenseitig in dieser *Gewissheit* des Glaubens zu stärken, mit welcher notwendig auch die Höherschätzung seines *Inhalts* steigt: denn, als *sachliches*

ist dieses letztere Urteil ebenso notwendig und berechtigt, wie es als Urteil über einzelne *Personen* zweifellos unchristlich wäre.

Dies, h. V., in wenigen Strichen ein Versuch, in den praktischen Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens einen Einblick zu geben. Für seine *Wahrheit im einfachen unverwirrten Sinn des Worts.* Ganz unverständlich ist uns die Meinung der Gegner, die Betonung ihrer praktischen Bedingtheit wolle sie der streng wissenschaftlichen Kontrole entziehen und unbegründeter Weise als ein noli me tangere bezeichnen. So hat man insbesondere den Ausdruck gedeutet, es handle sich im christlichen Glauben um Werturteile. „Dies Modestichwort: Werturteile! hat man gesagt. [44]) Die Wissenschaft kann doch wahrlich Werturteilen nur insoweit wirklichen Wert zuerkennen, als sie sich auf theoretische Urteile gründen lassen". Gewiss; wenn nämlich die Wissenschaft *berechtigtermassen theoretische* Urteile über die letzten Fragen des Daseins fällen kann; gewiss, wenn diese nicht eben nur in Werturteilen zu erreichen sind. *Das heisst, die Gegner setzen zu ihren Gunsten voraus, was sie selbst erst beweisen müssten.* Aber für diese ihre Voraussetzung können sie sich nicht einmal mehr wie einst auf das Gesammtbewusstsein einer von ihrer Rechtmässigkeit überzeugten *Philosophie* berufen. Es ist doch merkwürdig, dass der Vorwurf der „doppelten Wahrheit" gegen die praktische Begründung der Wahrheit des christlichen Glaubens heutzutage häufiger und leidenschaftlicher von Theologen ausgeht als von Philosophen. Die Philosophie hat in ernster Arbeit an wichtigen Aufgaben, deren Lösung dringlich und deren prinzipielle Lösbarkeit einleuchtend gemacht werden kann, den Glauben an eine philosophische Metaphysik verloren, welche die theologischen Gegner unsres praktischen Beweises zu bedürfen meinen, um die Wahrheit ihrer Sätze zu erhärten, ihre Bearbeitung der christlichen Glaubens zu rechtfertigen. *Desswegen* erscheint ihnen die allerdings vieldeutige und darum leicht missverständliche Forderung der *„Beseitigung der Metaphisik aus der Theologie"* gleich jener Betonung der „Werturteile" wie ein *Verzicht auf die objektive Wahrheit* des christlichen Glaubens. Handelte es sich um diesen Verzicht, so sähe ich nicht ein, wie man guten Gewissens Theologie treiben könnte. Wohl aber kann man sehr tief von der objektiven Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugt und zugleich lebhaft von den Wiedersprüchen einer Theologie durchdrungen sein, die sich zum Aufbau ihres Systems einen Vernunftgebrauch gestattet, dessen Berechtigung der berufenen Vertreterin der Vernunft, der Philosophie, zum mindesten zweifelhaft ist. Es sei nur erinnert an jene Fassungen des Gottesbegriffs, wie sie an die Stelle des „vorstellungsmässigen" christlichen Gottesglaubens, wie wir ihn aus der Offenbarung Christi kennen, im Namen des „reinen Denkens" gesetzt werden. Wer vermag es, nicht von dem etwa parteiischen theologischen, sondern vom rein philosophischen, rein theoretischen Standpunkt aus die Richtigkeit dieser Prämissen, die Notwendigkeit des Schlusses, die Deutlichkeit des Ergebnisses zu erweisen?

Doch, kurze Bemerkungen in so wichtiger Sache sind von geringem Belang. Sie könnten auch den Schein erwecken, als sollte *die Wahrheit des christlichen Glaubens auf den heutigen Stand der Philosophie wesentlich begründet werden*, heutzutage auf ihr Bekenntniss des Nichtwissens, wie einst auf den Anspruch ihrer Allwissenheit; und das würde doch der ganzen Absicht der bisherigen Ausführung widersprechen. Nur das sollte recht unmissverständlich hervorgehoben werden, dass die Vertreter des praktischen Beweises für die christliche Wahrheit als Offenbarung glauben beweisen zu können, dass sie keinem begründeten Anspruch der Philosophie widersprechen, dass sie der Vorwurf der doppelten Wahrheit in keiner Weise trifft. In der fortschreitenden tieferen Erkenntniss des Wesens unsrer Religion sehen sie das fortschreitende tiefere Verständniss von der Notwendigkeit der Offenbarung gesichert, so dass der Schein, als behaupten sie die Wahrheit der Offenbarung im Gegensatz zu einer angeblich sicher begründeten theoretischen Wahrheit, immer wieder als Schein sich erweisen werde. Mithin ist prinzipiell kein Widerstreit zwischen einer Theologie, die den unverkürzten christlichen Glauben festhält, und der Wissenschaft überhaupt vorhanden. Wie nach dem Zeugniss des grossen Geschichtsschreibers erst der Glaube an den Einen Gott „Wissenschaft" ermöglicht hat, [46]) so wird auch in Zukunft dieser Glaube, wie er im Christentum zur Vollendung und Gewissheit gekommen, die Freiheit der wirklichen Wissenschaft achten, fördern und fordern. Aber diese Zuversicht der Theologie, welche auf ihre wirkliche Aufgabe sich beschränkt, ist allerdings durch den gegenwärtigen Stand der Philosophie *erleichtert*. Nur in *diesem* Sinn mag hier wenigstens auf eine bedeutsame Stimme hingewiesen sein, welche die kritische Ueberschau über das Ergebniss der philosophischen Entwicklung in den Satz zusammenfasst: „Nun gilt es, die Wirklichkeit des innern Lebens unbefangen gewahr zu werden, und, von ihr ausgehend, festzustellen, was Natur und Geschichte diesem innern Leben sind". Das ist der positive Schluss aus dem negativen: es gibt keine Metaphysik. „Die Antinomieen (unsrer Erkenntniss) können nicht aufgelöst werden. Aber für die positive Wissenschaft sind sie nicht da, und für die Erkenntnisstheorie ist ihr subjektiver Ursprung durchsichtig. Daher stören sie die Harmonie unsres geistigen Lebens nicht" [45])

Die Theologie ihrerseits kann nur wünschen, dass, wie diese Philosophie fordert, die *Geschichte* in ihrer Bedeutung für das „innere Leben" immer mehr gewürdigt werde. Sie wird davon vermehrte Einsicht in ihre eigentümliche Aufgabe erhoffen dürfen; denn sie gründet, im oben dargelegten Sinn, das Recht ihrer Existenz auf das Verständniss einer geschichtlichen Tatsache. In der Heilsoffenbarung Gottes glaubt sie den Grund der richtigen Weltanschauung, *die* Wahrheit im höchsten Sinne zu besitzen. Freilich wechseln, weil die Theologie sich von dem geistigen Gesammtleben jeder Zeit weder loslösen kann noch soll, die Formen, in denen sie ihren bleibenden Besitz

immer neu zu erwerben, zum wirklichen Eigentum jeder Gegenwart zu machen sucht; und dieser Wechsel ist auch im Charakter jener Offenbarung selbst begründet, wie wir sie dem Zweck der Religion entsprechend gefunden. Eine absolut fertige Theologie wiederstreitet demselben ebenso, als eine äusserlich zwingende Offenbarung. Aber eine Theologie, welche nichts anderes sein will als Verständniss der göttlichen Offenbarung, hat an diesem Prinzip auch die Gewähr ihrer *Unabhängigkeit* von den wechselnden Strömungen der Zeit. Denn diese *Offenbarung Gottes* in Christus *weckt* von Geschlecht zu Geschlecht die tiefsten religiösen und sittlichen Bedürfnisse — beide so unzertrennlich und unvermischt, wie sie in unserer Religion und nur in ihr verstanden werden — und *befriedigt* sie in *sich selbst.* Sie gibt daher ihre Wahrheit als die *eine höchste* unmittelbar allen zu erfahren, die sich ihr hingeben, den Gebildeten wie den Ungebildeten, den ersten Jüngern wie uns; und diese gleich sehr beugende als erhebende, befreiende und bindende Erfahrung ist der bleibende Grund der unvergleichlichen, ewigen Dankbarkeit, welche die Grundstimmung des Christenlebens ausmacht.

Anmerkungen.

[1]) Rei sive fidei, scripturae. H. Zwingli, opp. ed. Schuler et Schulthess. Zür. 1832. III. p. 491 (482).

[2]) a. a. O. 538—40.

[3]) a. a. O. 493 f.

[4]) a. a. O. 492. Zwingli meint z. B. die luther'sche Erklärung von Matth. 16, 18.

[5]) Jenaer Ausg. opp. latt. I, 567 ff.

[6]) Walch'sche Ausgabe 1744. X, 78. 1396 ff.

[7]) 1 Cor. 1, 18 ff.

[8]) Lotze, Microcosmus 3, 345 ff., 350, 354 ff., 361 ff. und Gründzüge der Religionshpilosophie 86. 92. 99 u. a. m. Die vier letztgenannten Stellen sind ein lehrreicher Beleg für die Tatsache, wie leicht das Concret-Geschichtliche auch bei tiefem Verständniss des Inhalts verkürzt wird. — Für die Ausführungen des Textes scheint mir ein indirekter Beweis auch in der eigenartigen Verbindung des hellenischen Geistes mit dem Evangelium, wie sie im „Dogma" ihren Ausdruck gefunden hat, zu liegen. Was dieses „Dogma" vom ursprünglichen Evangelium unterscheidet, dürfte sich leicht als eine Verkürzung der „Thorheit" des letzteren nach den *beiden* im Text angegebenen Gesichtspunkten verstehen lassen. Man vergl. auch das bei Harnak, Dogm. Gesch. I. 85 f über den Charakter der Philosophie in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten Gesagte. Was darin mit dem Christentum innerlich verwandt ist, was es nur scheint, und was auch von diesem scheinbar Verwandten in's Dogma übergegangen, lässt sich dort leicht erkennen.

[9]) 1. Cor. 2, 3. cf. Ap. Gesch. 18, 9. 12.

[10]) Röm. 1, 16.

[11]) Ap. Gesch. 17, 30. 32.

[12]) Vgl. auch Anm. [8]).

[13]) „Articuli mixti".

[14]) Vgl. Kaftan, die religionsphilos. Anschauung Kant's ff. 1874.

[15]) O. Pfleiderer, Grundriss der Glaubens- und Sittenlehre. 1880. S. 4.

[16]) Dies in Bezug auf die Bem. S. 5. a. a. O. Denn ein *„wesentlicher"* Unterschied im *gebräuchlichen* Sinn des Worts besteht dann eben nicht zwischen Dogmatik und Religionsphilosophie.

[17]) Biedermann, chr. Dogmatik, 2. Aufl. I, 228.

[18]) a. a. O. 240. Ueber die andere Aufgabe der Glaubenswissenschaft, dem „relativen Wahrheitsanspruch der Glaubensvorstellungen gerecht zu werden" (ebendaselbst) s. gleich nachher.

[19]) Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie etc. 1883, S. 516 und sonst; dem Sinne nach Biedermann selbst a. a. O. bes. 224—240 in der Auseinandersetzung mit Ritschl u. s. Schule.

[20]) A. E. Biedermann, Erinnerungen an, 1885. 390. 400. 409. u. a. m.

[21]) Vgl. zuletzt G. Heinrici: „Von Wesen und Aufgabe der ev. theol. Fakultäten". 1885.

[22]) Kant. Kr. d. Urteilskraft, ed. Kehrbach 338 ff., bs. 339. 347—50. 373/5. — Auf diplomatisch genaue Darstellung der Meinung Kants machen die kurzen Sätze des Textes keinen Anspruch, sonst müsste sein Begriff von „Glückseligkeit" eingehend besprochen werden. Die angezogenen Stellen (bes. 350) werden aber die Berechtigung erweisen, den bleibenden Wert der Kant'schen Gedanken, so wie es im Text geschieht, auszudrücken.

[23]) A. a. O. 350.

[24]) A. a. O. 348/50.

[25]) Besonders Link, Leitf. d. Rel. Unt. an höhern Lehranstalten, Breslau 1885.

[26]) Bekanntlich besteht hierüber eine wichtige Kontroverse zwischen solchen, die miteinander über die Notwendigkeit des praktischen Beweises einverstanden sind. Auf dieselbe ausdrücklich einzugehen, würde den Zusammenhang des Textes stören, der seinerseits inhaltlich dieselbe berücksichtigt.

[27]) W. Hermann i. d. Theol. Lit. Zeit. 1886, 90.

[28]) Unterricht i. d. chr. Rel. § 10. 19.

[29]) Kant a. a. O. 374. Anm. Freilich werden diese christlichen „weit bestimmteren und reineren Begriffe der Sittlichkeit“, „wenn sie einmal da sind“, „von der Vernunft *frei* gebilligt“. Das will auch der Text nicht leugnen, aber er fordert, ihren innern und bleibenden Zusammenhang mit der chr. Gottesidee hervorzuheben.

[30]) W. Bender, das Wesen der Religion 1886.

[31]) a. a. O. 295. 278 ff. 225.

[32]) Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten Aeusserungen Lessing's, Kant's und Fichte's, bei W. Hermann: Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen? 1884.

[33]) Fichte, W. W. V, 483 ff.

[34]) Nach den gegebenen Ausführungen wird um der Kürze wie der Vollständigkeit willen dieser Ausdruck berechtigt sein.

[35]) Letzteres wird man von Kant's „Religion innerhalb ....“ sagen dürfen.

[36]) Biedermann, chr. Dogmatik, 2. Aufl. S. 816.
O. Pfleiderer a. a. O. 179.

[37]) Vgl. auch das Zugeständniss von Lipsius (Neue Beiträge etc.), dass ohne steten Hinblick auf die geschichtliche Objektivität der Glaube alsbald in's Schwanken gerate.

[38]) Matth. 12, 39 ff.

[39]) Röm. 4, 25. Col. 2, 12 u. s. w.

[40]) O. Pfleiderer a. a. O. 179.

[41]) Ev. Joh. 18, 36–38.

[42]) Z. B. Ev. Joh. 14, 6 ff das merkwürdige Verhältniss von „Glauben“ und „Sehen“.

[43]) Phil. 3, 8. 10. 12.

[44]) Biedermann a. a. O. S. 54.

[45]) Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften 1883. S. 504 f. 519.

[46]) L. Ranke, Weltgeschichte Band I. Die Besprechung der Baalreligion: Die Naturwissenschaft bricht den Wahn des Naturkultus, aber sie ruht selbst auf dem monotheistischen Glauben.

Druck von Aschmann & Bollmann in Zürich.